
Du combat contre des croyances populaires à la représentation symbolique des diables et des spectres (1780-1800)

*Vom Kampf gegen den Aberglauben zur symbolischen Darstellung der Teufel
und Gespenster (1780-1800)*

*From the struggle against received wisdoms to the symbolic representation of
devils and spectres (1780-1800)*

Françoise Knopper



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cege/12021>

DOI : 10.4000/cege.12021

ISSN : 2605-8359

Éditeur

Presses Universitaires de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2012

Pagination : 223-249

ISBN : 0751-4239

ISSN : 0751-4239

Référence électronique

Françoise Knopper, « Du combat contre des croyances populaires à la représentation symbolique des diables et des spectres (1780-1800) », *Cahiers d'Études Germaniques* [En ligne], 62 | 2012, mis en ligne le 12 octobre 2020, consulté le 04 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/cege/12021> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cege.12021>

Tous droits réservés

Du combat contre des croyances populaires à la représentation symbolique des diables et des spectres (1780-1800)

Françoise KNOPPER

Université de Toulouse 2 – Le Mirail

Dans le combat qu'ils menèrent dans les années 1780 contre ce qu'ils dénommaient globalement "superstition"¹, les *Spätaufklärer* s'en prenaient moins aux invocations du diable qu'à la croyance aux revenants. Ce déplacement de la thématique fut facilité par le fait qu'ils ne privilégiaient plus guère les réflexions portant spécifiquement sur le salut ou le pacte avec le diable, sur leurs enjeux eschatologiques et juridiques, et ils se différenciaient en cela de la génération des *Frühaufklärer*². En revanche, visions et pressentiments restaient un objet de réflexion et de polémique ; les revues incitaient à en débattre, notamment le *Deutsches Museum* de Boie à Leipzig ou la *Berlinische Monatsschrift* de Gedike et Biester qui ont abordé la question dès leur premier numéro, respectivement en 1777 ou en 1783, et la recrudescence des articles traitant de cette thématique dans toutes les revues de langue allemande est flagrante à partir de 1784, année où, à l'instar de Kant, les *Spätaufklärer* se placèrent sur la défensive et, sensibles aux attaques obscurantistes et à l'intérêt suscité par Gassner, Schröpfer, Mesmer, Swedenborg, tentèrent de défendre leur terrain.

Quand elles restaient circonscrites à des enjeux théologiques, les querelles continuaient à opposer les tenants de l'orthodoxie luthérienne et les néologues protestants ; ces derniers consacraient des ouvrages de dogmatique à la question et adaptaient l'empirisme de Locke et Wolff pour montrer la compatibilité de la raison et de la foi. Par exemple Gottfried Less (1736-1797), un des proches collaborateurs du libraire-éditeur berlinois F. Nicolai et de la *Allgemeine Deutsche Bibliothek*, interpréta dans sa *Christliche*

1 Cf. Hermann BAUSINGER, *Aufklärung und Aberglaube*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 37, 1963, p. 345-362 ; Bernard DOMNIER, *La superstition à l'âge des Lumières*, Paris, Champion, 1998.

2 Cf. Martin POTT, *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Berlin, de Gruyter, 1992.

Religions-Theorie fürs gemeine Leben des passages bibliques où il est fait allusion à des démons ; Less y affirme qu'il ne peut y avoir ni fantômes ni esprits, et il traite la question sous l'angle sémantique de la traduction de termes grecs ; dans l'Ancien Testament, les juifs auraient repris des notions héritées du paganisme, et, pour les allusions aux démons dans le Nouveau Testament, Less les réduit à une critique des idoles ou à des hallucinations dues à la maladie. Ou encore le néologue de Iena Justus Christian Hennings (1731-1815) rédige de longs essais : dans *Abhandlung von Ahndungen und Visionen* puis dans *Von Geistern und Geistersehern* (Leipzig, Weygand, 1780), il attribue les visions à des illusions visuelles ou des tensions nerveuses. Ce ne sont là que deux exemples parmi les innombrables parutions des années 1780 qui s'efforçaient de démonter les croyances aux démons et aux spectres en les imputant à des facteurs soit externes, tels que des effets d'optique, soit internes, tels que les rêves et cauchemars. Il s'instaurait en cela un processus partiel de sécularisation³, partiel parce que ces auteurs restaient attachés à une signification religieuse du mal et différenciaient précisément pour ce motif textes bibliques et histoires de visions. Ces positions critiques étaient aussi répandues dans les régions catholiques, particulièrement dans le milieu des Illuminés de Bavière et chez les joséphistes autrichiens, et elles y prirent un nouvel élan face aux succès rencontrés par les courants mystiques impulsés par Eckartshausen et Swedenborg, sans oublier les sarcasmes que suscitait le succès des exorcistes de la veine du prêtre Gassner.

Cet amalgame des diables et spectres ayant perduré, on le retrouve à la fin des années 1790 dans les premiers contes romantiques et, en dépit du combat mené par les Lumières tardives contre les diables et spectres, on assiste à leur retour en force dans la nuit romantique. Mais le réemploi littéraire de ce motif ne l'aurait-il pas enrichi, au lieu de le supplanter ? Certes, dans les écrits du premier romantisme, les enjeux de cet amalgame subiront une inversion puisque l'attraction pour les forces obscures et pour le numineux supplantera les critiques qui avaient été formulées par les *Spätaufklärer* et que, au lieu de critiquer et dénoncer des illusions, il s'agira désormais de recourir au fantastique en montrant d'étranges collusions du banal et de l'inouï, du quotidien et de l'extraordinaire⁴. L'objectif du présent article est d'examiner toutefois si ce passage à une représentation symbolique et romantique des diables et des spectres est la marque d'un simple conflit générationnel, s'il s'est opéré uniquement en réaction aux apories de la raison que la jeune génération estimait non résolues par la génération précédente, ou bien si c'est au contraire aussi grâce à cette part de l'héritage rationaliste que le glissement au symbolique a pu s'opérer plus facilement. L'exemple du conte *Der getreue Eckart und Tannenhäuser* permettra d'examiner comment le jeune Ludwig Tieck a tiré profit du processus de sécularisation des années

3 Cf. Fabrice MALKANI, Wolfgang FINK, *La critique de la religion dans la pensée allemande de Leibniz à Freud*, Paris, Livre de poche, 2011.

4 Tieck l'exposa dès 1796 dans son essai *Abhandlung über Shakespeares Behandlung des Wunderbaren*.

1780 si bien que l'ambiguïté du fantastique est, dans ce conte, amplifiée du fait qu'il suffit au héros de s'imaginer le diable pour voir son destin basculer.

Les textes illustrant les positions de *Spätaufklärer* qui seront cités ici – Strobl, Braun, Albrecht, Blumauer, Wagener – ont été sélectionnés parce que, bien que peu novateurs sur le plan esthétique, ils furent assez connus en leur temps pour paraître représentatifs du combat des josphistes et des Illuminés de Bavière ainsi que de leur approche des croyances populaires. Un des modes de leur combat consista à collecter des preuves, à accumuler des manifestations de superstition, et ce procédé cumulatif qui leur servait d'argumentation se trouvera plus tard transformé et sociabilisé dans des cycles de contes romantiques. Par ailleurs, le diagnostic d'une mélancolie malade et d'une sentimentalité exacerbée que ces *Spätaufklärer* avaient déplorées ou vilipendées ne disparaîtra pas lors du retour triomphal du motif des diables et des spectres dans le premier romantisme, mais il sera esthétisé et complexifié.

Critique constructive de pratiques superstitieuses et éducation de l'homme du peuple

Certains *Spätaufklärer*, ne se contentant pas de railler les croyances populaires, les ont traitées en outre dans un esprit de critique constructive. Cette tendance se manifeste particulièrement dans les années 1780 et se caractérise par le fait que le combat mené contre des pratiques superstitieuses s'accompagne de plus en plus volontiers de conseils et de remèdes. Ces auteurs, comme s'ils se défiaient d'un vide qui pourrait s'instaurer si le peuple ne croyait plus à rien⁵, veillaient à substituer aux peurs ancestrales des informations et des occupations utiles censées servir de compensation⁶. Par voie de conséquence, ils se sont employés à recenser les causes des peurs et des préoccupations de l'homme du peuple et à les faire connaître à ceux qui assumaient des fonctions d'administrateurs, de pasteurs, d'enseignants⁷. C'était d'ailleurs à ces détenteurs de ce que nous appellerions aujourd'hui des "pouvoirs intermédiaires" que les Illuminés s'adressaient en priorité.

5 Cf. Rudolf SCHENDA, *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910*, Frankfurt/Main, Klostermann, 1988, p. 402-403.

6 Sur cette attribution de la superstition à des phénomènes de peur, cf. l'article de Karl von KNOBLAUCH "Ueber Aberglauben", in: *Der Teutsche Merkur*, 1787, 4. Vierteljahr, p. 193- 200 ("Unwissenheit der Ursachen, Gefühl unserer Schwäche, unserer Uebel, darauf gegründete Besorgnis künftiger Uebel brachte die Furcht, und mit dieser den Aberglauben", p. 193).

7 Sur les liens à subtilement tisser, selon les auteurs étudiés, entre des destinataires populaires et un lectorat bourgeois, cf. Roland KREBS, "Wie populär soll die Literatur sein? Über eine Debatte in der deutschen Literaturtheorie des 18. Jahrhunderts", in Olivier AGARD, Christian HELMREICH, Hélène VINCKEL-ROISIN, *Das Populäre. Untersuchungen zu Interaktionen und Differenzierungsstrategien in Literatur, Kultur und Sprache*, Göttingen, V & R unipress, 2011, p. 54-64.

Leur terrain avait été préparé auparavant par des philosophes, des théologiens et des juristes qui avaient pris la mesure de la difficulté à aborder la question du surnaturel. A commencer par le constat que, si les miracles étaient contestés, c'était le Nouveau Testament qui risquait d'être mis en doute⁸, y compris la Résurrection du Christ. De même que les néologues protestants avaient dès les années 1750 avancé des explications susceptibles d'être compatibles avec la raison, il y eut de hauts fonctionnaires dans les régions catholiques du Saint Empire, dans les grandes principautés ecclésiastiques, en Bavière, dans les territoires des Habsbourg, partout où le recours aux exorcismes pouvait soulever des questions supplémentaires, qui furent à l'origine de mesures politiques et médicales. C'est ainsi que, sur les conseils de van Swieten en 1755 puis ceux de Sonnenfels en 1766, l'impératrice Marie-Thérèse fit promulguer plusieurs articles légiférant sur magie, vampirisme, croyances aux fantômes, et ordonnant que les personnes concernées soient examinées par des médecins⁹.

Ces réformes dites joséphistes, qui avaient en fait commencé déjà sous Marie-Thérèse, s'en prenaient à tous les excès, réduisaient le nombre des pèlerinages et essayaient de supprimer les rites des confréries. Médecins, comme Johann Georg Zimmermann, ou juristes, comme Sonnenfels, dispensaient des conseils aux souverains pour lutter contre les préjugés qu'ils voyaient "répandus dans le peuple". Un argument qu'il était commode d'avancer était de traiter promptement toutes les formes de superstitions de "divagations féminines" et, pour ce, de renvoyer à l'ouvrage déjà ancien de l'apothicaire Johann Georg Schmidt *Die gestriegelte Rockenphilosophie*, dont la première édition datait de 1705 et qui fut réédité en continu au long du XVIII^e siècle et régulièrement mentionné. Se référant à Zimmermann, qui publie en 1767 *Von der Ruhr unter dem Volke im Jahr 1765, und denen mit derselben eingedrungenen Vorurtheilen, nebst einigen allgemeinen Aussichten in die Heilung dieser Vorurtheile*, Sonnenfels s'emploie à justifier les décrets entrés en vigueur en 1769 dans les territoires héréditaires des Habsbourg et présentés à partir du § 227 dans le recueil, maintes fois réédité, de ses *Grundsätze der Polizey, Handlung und Finanz*. Sonnenfels précise :

Die Absicht dieses heilsamen Gesetzes war ohne Zweifel, dem medicinischen Aberglauben denjenigen Einhalt zu thun, die, wie Zimmermann schreibt, nichts unternehmen, ohne vorher den Kalender um Rath zu fragen. Solche und andere höchst erbärmliche Weiblichkeiten, welche Benennung dieser angenehme Schriftsteller den Gestirnsbeobachtungen [...] ¹⁰.

8 Cf. les débats rappelés par Wolfgang FINK dans le présent volume.

9 Karl Friedrich MARX, *Über die Verdienste der Ärzte um das Verschwinden der dämonischen Krankheiten*, Göttingen, Dieterich, 1859, p. 50 ss.

10 Wien, Kurzbeck, 1787, t. 3, p. 320. Il existe plusieurs essais de Sonnenfels sur ce sujet, cf. Hildegard KREMERS, *Joseph von Sonnenfels. Aufklärung als Sozialpolitik. Ausgewählte Schriften*, Wien Köln, Böhlau, 1994, p. 122, 165, 178. Même après l'ajournement des réformes joséphistes, SONNENFELS continuera à faire connaître ses positions, cf. *Betrachtungen eines österreichischen Staatsbürgers an seinen Freund*, Wien, Kurzbeckische Schriften, 1793.

Outre ces mesures¹¹, appliquées aussi dans des principautés ecclésiastiques sous la fêrle d'archevêques éclairés comme à Mayence ou à Wurzburg, les autorités politiques ne mettaient guère d'obstacle à la circulation des ouvrages concernés¹². C'est dans ce contexte que, corollairement aux considérations émanant de scientifiques, médecins et juristes, le libraire-éditeur munichois Johann Baptist Strobl (1748-1805), adepte des Illuminés¹³, fit paraître en 1788 quatre épais volumes intitulés *Legende für den gemeinen Mann : zum nützlichen Unterricht über Religion, Welt- und Menschenkenntniß, Folgen der Tugend und des Lasters, Kinderzucht und Ausartung, Gesundheit und Behandlung der Krankheiten an Menschen und Vieh, über Acker-Feldbau, und allerhand wirthschaftliche Dinge, schädliche und gute Sachen ; In Erzählungen unsern herzlich geliebten Mitmenschen des gemeinen Standes vorgelegt, und jedem redlichen Menschenfreunde gewidmet*. Nous attirons l'attention sur cet ouvrage publié par Strobl car il mérite d'être qualifié de pendant catholique du célèbre ouvrage contemporain de Rudolf Zacharias Becker : *Noth- und Hülfsbüchlein für Bauersleute, oder lehrreiche Freuden- und Trauergeschichten des Dorfes Mildenheim; für Junge und Alte beschrieben*¹⁴. La motivation de Becker est explicitée d'emblée : il serait indispensable d'éclairer l'homme du peuple (*der gemeine Mann*) pour que ce dernier puisse connaître un véritable bonheur durable et digne d'un être humain. Ce qui impliquerait des méthodes pédagogiques, des incitations à la réflexion, des apports d'information économiques, hygiéniques et médicales, le tout correspondant à l'ordre voulu par Dieu.

La quasi simultanéité de la parution de la *Legende* et du *Noth- und Hülfsbüchlein* ne surprend pas car d'autres écrits destinés aux gens du peuple ont paru à la même époque¹⁵, ce travail suscitait même une émulation entre pasteurs¹⁶. Les sermons des néologues Christian Ludwig Hahnzog, "prophète" de la *Volksaufklärung* qui voulait combler le fossé grandissant

11 Sur ces lois, cf. ROTTECK-WELCKER, *Staats-Lexikon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften*, 1834-1848, notamment dans le tome 8.

12 Johannes FRIMMEL brosse un tableau bien documenté sur la circulation des livres à Vienne à l'époque de Joseph II dans l'article "Geheimliteratur im josephinischen Wien. Akteure und Programm", in: Christine HAUG, Franziska MAYER, Winfried SCHRÖDER (Hrsg.), *Geheimliteratur und Geheimbuchhandel in Europa im 18. Jahrhundert*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011, p. 203-216.

13 Brigitte HUBER, *Ein Pantheon der kleinen Leute. Die Bildergalerie des Münchner Buchhändlers Johann Baptist Strobl (1748-1805)*, München, Minerva, 1997.

14 2 t., Leipzig, Göschen, 1788-1798.

15 Cf. Holger BÖNING, Reinhart SIEGERT (Hrsg.), *Biobibliographisches Handbuch zur Popularisierung aufklärerischen Denkens im deutschen Sprachraum von den Anfängen bis 1850*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, t.2, 2001. A noter la synthèse de Nils FEHLHABER : "Bauer versus Buch. Schriftliche Publikationen als Instrument der Volksaufklärung des 18. Jahrhunderts", in *aventinus nova* Nr. 25 [04.09.2010] / *PerspektivRäume* Jg. 1 (2010). 1, p. 37-56, in: *aventinus*, URL: http://www.aventinus-online.de/no_cache/persistent/artikel/7941/

16 Thomas K. KUHN, *Religion und neuzeitliche Gesellschaft, Studien zum sozialen und diakonischen Handeln in Pietismus, Aufklärung und Erweckungsbewegung*, Stuttgart, Mohr Siebeck, 2003, p. 112, p. 142, p. 152.

entre la théologie des élites et la foi de la masse, et Heinrich Gottlieb Zerrenner, particulièrement intéressé par les questions de pédagogie, disciple de Semler et proche de Rochow, firent par exemple des émules. Peut-être certains théologiens manifestaient-ils ainsi leur inquiétude face au risque d'une perte de l'influence des Eglises, c'était assurément le cas de Zerrenner qui affirme que la croyance au diable est une "superstition stupide"¹⁷ et que les méfaits commis par les hommes viennent de leurs mauvaises pensées, et non d'un "ennemi" dont Dieu serait bien trop sage et bon pour tolérer les agissements. Quant au pasteur Hahnzog, il fulmine contre "l'endormissement dominical"¹⁸ (*Kirchenschlaf*) délibéré de ses fidèles peu attentifs, que ce soit en ville ou à la campagne. C'est le manuel de Becker qui connut la plus large diffusion et le plus grand nombre de rééditions, d'une part parce que Becker avait très tôt, dès 1785, annoncé la publication de son ouvrage à grands renforts de publicité et même publié un échantillon de son livre¹⁹, d'autre part parce qu'il avait veillé à écrire sur des sujets utiles et en employant un style qui tenait compte du fait que la lecture ne faisait pas partie des habitudes paysannes²⁰.

La même intention pédagogique, rationaliste et patriotique se retrouve dans la *Legende für den gemeinen Mann*. Elle est de surcroît relayée par les illustrations du graphiste – également bavaïse –, Johann Michael Mettenleiter. L'auteur concentre son intérêt sur la paysannerie, sa manière de vivre, ses us et coutumes, et ce en relation avec les objectifs des Illuminés de Bavière, et l'ouvrage de Becker est d'ailleurs référencé parmi les lectures recommandées au lecteur²¹. Cependant, nous n'avons pas affaire à une simple transposition du manuel de Becker qui serait ajusté à un environnement catholique²². Ici, le titre *Legende* est à prendre au sens étymologique, hérité

17 Heinrich Gottlieb ZERRENNER, *Volksbuch, ein faßlicher Unterricht in nuetzlichen Erkenntnissen und Sachen mittelst einer zusammenhaengenden Erzaehlung für Landleute um sie verstaendig, gut, wohlhabend, zufriedener und für die Gesellschaft brauchbarer zu machen*, Magdeburg, Scheidhauer, 1787, t.2, p. 386.

18 Cf. Christian L. HAHNZOG, *Predigten wider den Aberglauben der Landleute*, Magdeburg, Scheidhauer, 1784, p. 81.

19 BECKER avait annoncé la parution de son manuel et publié une vingtaine de pages en 1785 dans son *Versuch über die Aufklärung des Landmannes*. Dessau, Göschen, 1785. Cf. Holger BÖNING, "Pressewesen und Aufklärung, Intelligenzblätter und Volksaufklärer", in: Sabine DOERING-MANTEUFFEL, Josef MANCAL, Wolfgang WÜST (Hrsg.), *Pressewesen der Aufklärung. Periodische Schriften im Alten Reich*, München, Oldenbourg 2002, p. 69-119.

20 Horst PÖTTKER, "Unterhaltsame Politikvermittlung. Was von der deutschen Aufklärung des 18. Jahrhunderts zu lernen ist", in Christian SCHISCHA, Carsten BROSDA (Hrsg.), *Politikvermittlung in Unterhaltungsformaten, Medieninszenierungen zwischen Popularität und Populismus*, Münster, LIT, 2001, p. 61-72.

21 *Legende für den gemeinen Mann*, t. 3, p. 219 et déjà t. 1, p. XXXXI.

22 Dès 1789-1790, deux éditions dûment accréditées par les autorités bavaïses et destinées « en particulier au Cercle de Bavière » paraissent sous le double nom de Becker et Jacobi. Johann Georg Friedrich JACOBI, éditeur et géographe franconien, apporte peu de modifications, mais supprime les parties romancées de l'histoire-cadre du *Noth- und Hilfsbüchlein* et effectue quelques changements marginaux, conseillant par exemple d'aller prévenir le curé du village en cas de catastrophe (cf. Bernhard AIGN, *Johann Georg Friedrich*

du latin *ad legendum*, de “ce qu’il faut apprendre” ; on ne trouve pas de récits au sens de contes et légendes. Comparativement, un plus grand intérêt est porté aux survivances de la superstition que chez Becker : ce dernier se préoccupe proportionnellement assez peu de ce genre de survivances, les attribue à des phénomènes physiques et tend à les traiter seulement sur le mode de la dérision, à l’exemple de l’intoxication au monoxyde de carbone qui avait agité l’université de Iena en 1715 et dont Becker rappelle les faits, se bornant à conclure qu’il ne faut donc pas faire de feu de bois ou de charbon dans un local dépourvu de cheminée²³. En revanche le quatrième et dernier tome de la *Legende*, lui, est presque entièrement consacré aux croyances et aux pratiques superstitieuses ; différents usages populaires sont énumérés des pages durant. L’auteur ne fait pas mystère de sa lutte contre ces usages, toutefois sans pour autant pratiquer de prosélytisme matérialiste. D’abord parce qu’il constate que la croyance aux miracles reste une préoccupation majeure des chrétiens et ensuite parce qu’il estime indispensable de prendre en considération la faiblesse des hommes et leur crédulité innée. En revanche, dans ses conseils donnés à l’homme du peuple, il insiste sur la différence entre foi religieuse et croyance aux esprits. Cette dimension se manifeste également chaque fois que la *Legende* insère des textes de sermons, lesquels s’adressent sans doute aux curés ou pasteurs des villages et sont en partie une adaptation de textes de Heinrich Gottlieb Zerrenner²⁴. Globalement, plusieurs passages de la *Legende* rappellent le *Volksbuch*²⁵ de Zerrenner, notamment les dialogues fictifs entre un ecclésiastique et les villageois, qu’ils soient prénommés Michel dans un cas et Georg dans l’autre ; de plus, on retrouve l’influence des sermons que Zerrenner avait édités, par exemple le tome 1 de la *Legende* se termine par une prière et l’expression d’une piété proche de celle de Zerrenner. Cependant, de même que Hahnzog dans ses sermons, Zerrenner conservait la structure, la rhétorique, la tradition homilétique luthérienne, qui disparaît dans la *Legende* de sorte que cet ouvrage-ci retiendra notre attention autant pour sa représentativité générationnelle que pour ses spécificités.

Tout d’abord, comme chez Becker, le point de vue de l’*Aufklärer* est explicité dès l’avant-propos de la *Legende* : son enjeu est d’éduquer les milieux ruraux. L’auteur n’entend nullement idéaliser les pauvres en esprit, au contraire : “La simplicité du cœur, l’ignorance de la fausseté, des intrigues, de la malhonnêteté délibérée, c’est certes bien, et être un homme juste sera

Jacobi. Ein Weißenburger Bürger und Verleger, Norderstedt, Books on Demand, p. 96-99). Puis, en 1800, le bénédictin Placidus MUTH publiera une réédition de Becker, cette fois dans la maison d’édition de ce dernier, et ajoutera au titre *Noth- und Hilfsbüchlein oder lehrreiche Freuden* le sous-titre *Für katholische Leser eingerichtet*. Gotha, Becker, 1800.

23 BECKER, *Noth- und Hilfsbüchlein*, t. 1, p. 367. Cf. aussi t. 2, p. 249.

24 Cf. Heidrun ALZHEIMER-HALLER, *Handbuch zur narrativen Volksaufklärung. Moralische Geschichten 1780-1848*, Berlin, de Gruyter, 2004, p. 98.

25 Pour les sermons destinés aux paysans, on peut aussi citer ceux de Heinrich Gottlieb ZERRENNER, Christian L. HAHNZOG, *Christliche Volksreden über die Evangelien für Landleute zum Vorlesen beim öffentlichen Gottesdiensts*, Magdeburg, Scheidhauer, 1785.

toujours mieux qu’être un docteur bardé de diplômes mais mensonger et malhonnête. S’en tenir à la simplicité d’esprit, et en fait à l’ignorance, à l’inexpérience de ce qui est bien, ne rendrait aucun service et laisserait totalement démuné quand on est confronté à toutes sortes de situations”²⁶. Plus loin, dans l’iconographie tout comme dans le texte écrit, les trois premiers tomes ne contiennent d’allusions ni à des histoires de fantômes ni même, contrairement à ce qu’on aurait pu attendre en terre catholique, à des hagiographies de saints. Comme chez Zerrenner, les dialogues fictifs mettent en scène la foule des paysans toujours attentifs à écouter leur pasteur. Tout au plus les exemples choisis sont plus nombreux et variés. Ainsi la *Legende* fait-elle mention aussi bien de Gassendi, qui avait démontré que les hallucinations d’un berger étaient dues à une boisson opiacée, que de saint Médard : l’auteur signale que ce fut un évêque français avisé qui instaura la fête des roses (“Vom Rosenfest zu Salency”²⁷), fête durant laquelle la plus vertueuse des jeunes filles recevait une couronne de fleurs et ses parents un panier de victuailles. Pourtant, de saint Médard il n’est rapidement plus question car c’est le seigneur du lieu qui passe ensuite au premier plan : l’auteur conseille à tous les nobles de tirer la leçon de cette anecdote, d’instaurer cette sorte de fête et de récompense publique, laquelle serait bénéfique aux parents qui feraient ainsi dorénavant davantage attention à l’éducation qu’ils devraient donner à leurs enfants. Le lectorat concerné est donc sans doute le clergé ou les fonctionnaires locaux qui devraient s’employer à citer à leurs autorités l’exemple du bon évêque Médard. S’adresser à ce public était une caractéristique non seulement du lectorat des Illuminés mais, de manière plus générale, du public auquel nombre de pasteurs, Hahnzog ou Zerrenner inclus, s’adressaient en fait également.

Dans son genre, la *Legende* fait toutefois partie des ouvrages les plus exhaustifs et des plus instructifs dans la mesure où il est tenu compte, dans leur multiplicité, des angoisses répandues chez les paysans. Les deux premiers tomes prolongeaient le ton des moralisateurs dispensant leurs exhortations afin de soigner l’instruction de la jeunesse et de combattre les ravages de l’alcool – environnement catholique bavarois oblige : les baptêmes fêtés dans la liesse conduiraient les pères de famille à avoir des hallucinations imputables à l’abus de bière²⁸ –, elle permet aussi d’anticiper les phases d’anxiété et, par contraste, d’éveiller le sens de l’observation et la curiosité des villageois. A preuve l’expérience d’un prêtre qui rassemble ses ouailles pour leur montrer un être étrange dans lequel les spectateurs identifient sans peine une incarnation du diable, noir et cornu, et qui, une fois que le prêtre a

26 “Die Einfalt im Herzen ist wohl gut, die Unbekanntschaft mit Falschheit, Ränken, und tückischem Betruge ist wohl gut, und ein gerader, ehrlicher Mann ist mir lieber, als ein falscher, betrügerischer Doktor. Aber die sogenannte Einfalt im Kopfe, Unbekanntschaft nämlich, und Unerfahrenheit mit guten Dingen, ist keinem Menschen gut, weil er sich in verschiedenen Fällen, die ihm aufstoßen, weder zu rathen, noch zu helfen weiss” (*Legende*, t. 1, p. XV).

27 *Ibid.*, t. 1, p. 195 ss.

28 *Ibid.*, t. 1, p. 198.

éloigné sa loupe, s'avère être une simple puce²⁹. Et bien d'autres saynètes servent à inciter à démasquer les imposteurs et à affronter les prétendus fantômes le bâton à la main. En somme, muni de son microscope, au sens propre et figuré, le catéchète, catholique ou protestant, se passionne ici pour la logique et les sciences naturelles.

Dans le dernier tome, paru en 1790, les pratiques populaires superstitieuses sont recensées avec beaucoup plus d'acribie que chez Becker, Zerrenner ou Hahnzog, L'auteur entreprend bien évidemment de les démonter. Tout se veut répertorié : peur de la foudre, sonneries nocturnes des cloches, comètes, feux follets, maladie des animaux, pratiques liées aux arbres, prétendues sorcelleries et autres diableries. Certes, ces thèmes ne sont pas originaux et étaient ceux que l'on voit traités ailleurs. Néanmoins, la profusion des exemples différencie la *Legende* des autres ouvrages et elle peut susciter aujourd'hui une certaine perplexité ; était-elle un moyen de fournir aux intellectuels des entrées en matière pour être parés à toute éventualité et discuter avec les paysans en connaissance de cause ? Servait-elle à légitimer l'urgence d'agir sur le terrain et de réformer l'enseignement, étant donné un tel ancrage des superstitions dans les campagnes ? Vraisemblablement. Mais la *Legende* a entrepris une si vaste collecte de ces croyances qu'elle prend en outre une portée ethnographique et scientifique, et dépasse le seul cadre de la catéchétique. Là où Hahnzog et Zerrenner liquidaient la question au nom de l'empirisme et de l'incompatibilité entre superstition et foi raisonnable, la *Legende* ouvre une autre dimension en suggérant l'inventivité et l'ingéniosité attestées par la culture populaire.

La liste des souscripteurs et de leurs professions, liste qui est insérée au début du deuxième tome de la *Legende*, renseigne sur le type de public qui pouvait s'intéresser à de telles informations. Ce sont majoritairement, et à part quasiment égale, des ecclésiastiques, appartenant au clergé séculier comme régulier, ainsi que des libraires et des relieurs. Environ 25 % des autres souscripteurs sont des administrateurs et quelques brasseurs, meuniers, commerçants ou militaires. Leurs lieux de résidence sont répartis sur un vaste territoire couvrant la Bavière, l'Autriche, la Bohême, la Souabe. En somme, c'étaient des représentants de la bourgeoisie qui entendaient ainsi imposer leurs positions en matière de foi, de culture et de science. En outre, on constate qu'en Autriche comme dans les autres Etats d'Allemagne du Sud, c'était essentiellement le clergé qui prenait le relais du pouvoir politique et qui se chargeait d'expliquer en termes simples, ajustés en fonction du quotidien des paysans, le bien fondé des décrets à mettre en application, l'enjeu restant celui de préserver les valeurs religieuses et le respect de l'autorité. Est insérée aussi une longue bibliographie qui englobe des ouvrages dont la lecture est jugée nécessaire avant de dispenser une éducation civique et religieuse et qui portent sur les visions, thème qui faisait donc partie intégrante de la relation à avoir avec le peuple.

29 Cf. *Legende*, t. 4, p. 61 ss.

L'intention délibérée de mener cette croisade contre la superstition conjointement avec des auteurs protestants est également soulignée par Jacobi, qui, non content de publier une réédition de Becker, avait aussi édité *Das Buch vom Aberglauben, Mißbrauch, und falschen Wahn* dans lequel il déclare s'inspirer cette fois du titre et du texte du pédagogue Heinrich Ludwig Fischer, dont le premier tome venait tout juste de paraître³⁰, et vouloir démontrer "l'absurdité" de toute croyance au diable et aux sorcières ainsi que le "ridicule" des écrits de Eckartshausen et de ses adeptes.

Mais, en fin de compte, une telle chasse aux fantômes dans la littérature catéchétique ou pédagogique ne pouvait-elle pas fort bien avoir une portée subversive ? Certes, traiter de cette thématique était licite et pouvait se pratiquer au nom de la raison et de l'intérêt général. Cependant, c'était l'expression d'une culture et d'une société bourgeoises qui aspiraient à devenir dominantes. N'oublions pas que Becker avait fait partie de la quarantaine d'auteurs ayant répondu à la question proposée en 1779 par l'Académie de Berlin, sur la suggestion de d'Alembert, "Est-il utile au peuple d'être trompé, soit qu'on l'induisse dans de nouvelles erreurs, soit qu'on l'entretienne dans celles qu'il peut avoir ?". Ce potentiel subversif n'avait par exemple pas échappé à un monarque tel que Frédéric II puisque ce dernier conseillait de ne pas s'offusquer que la superstition perdure³¹, car cela contribuait à maintenir le peuple dans son statut d'obéissance et, plus globalement, à préserver le *statu quo* et à freiner l'avancée des idées libérales. En revanche, nous constatons que, pour les porte-parole de l'opinion publique, roturiers ou non, la lutte contre la superstition était une thématique bienvenue qui ne rendait nécessaire ni de se cantonner à la clandestinité – puisque de tels propos étaient jugés licites par la censure josphiste³² – ni de se livrer à de complexes spéculations philosophiques comme cela avait été le cas au début du siècle ; il importait plutôt de moderniser la catéchèse et de traiter de thèmes qui touchaient un vaste auditoire. L'attention à porter à la paysannerie était désormais ancrée dans les priorités des intellectuels de Bavière, probablement aussi sous l'influence des physiocrates et indépendamment du climat révolutionnaire français³³, et cela a pu contribuer à préparer le terrain des réformes structurelles ensuite opérées par Montgelas.

30 Oberdeutschland, Im Verlag des Unterricht- Noth und Hülfsbüchlein, 1790. Ici "Vorbericht". Sur Fischer, cf. Sabine DOERING-MANTEUFFEL, *Das Okkulte. Eine Erfolgsgeschichte im Schatten der Aufklärung. Von Gutenberg bis zum World Wide Web*, München, Siedler, 2008, p. 123 ss.

31 Cf. les conseils que le roi donnait à son frère Henri qui, lui, s'orientait vers des positions plus libérales.

32 Cf. Winfried SCHRÖDER sur la circulation licite de positions audacieuses dans les textes théologiques dans l'article "Aus dem Untergrund an die Öffentlichkeit. Der Beitrag der theologischen Apologetik zur Distribution klandestiner religionskritischer Texte", in: Christine HAUG, Franziska MAYER, Winfried SCHRÖDER (Hrsg.), *Geheimliteratur*, p. 109-126.

33 Cf. Richard BAUER, "Um Licht und Gerechtigkeit", in : Brigitte BUBER, *Ein Pantheon der kleinen Leute*, p. 7-17.

La persistance de l'engouement littéraire pour diables et spectres

Conjointement à ces intellectuels qui, poussés par des considérations idéologiques, religieuses et politiques, chassaient les fantômes auxquels l'homme du peuple continuerait de croire, il y avait des écrivains qui utilisaient le motif des diables et des spectres sur un mode plus ludique et à des fins de divertissement. Sécularisation et moralisation du motif des diables et des spectres n'y étaient pas centrées sur la sociabilité paysanne. La critique de la crédulité pouvait donc par ce biais s'élargir à tous les milieux sociaux, et la réflexion s'enrichir d'autres composantes psychologiques et esthétiques.

Dans ce contexte, les genres préconisés, qui ont déjà fait l'objet d'études approfondies³⁴, étaient le roman gothique et les variantes germaniques du *Schauerroman*, le roman noir, le conte merveilleux ou inversement la satire rationaliste. Les exemples cités dans le cadre de cet article, bien qu'ils ne soient que des échantillons, offrent l'avantage d'avoir été apparemment bien diffusés, notamment dans les mêmes aires culturelles d'Allemagne du Sud et de l'Autriche que la *Legende*. Nous voudrions souligner le fait que ces textes sont du reste relativement équivoques car, d'un côté, ils prétendaient railler toute prédilection pour les fantasmagories, mais, d'un autre côté, ils y puisaient leur inspiration et contribuaient à entretenir le besoin de frissons et le goût du public pour des anecdotes étranges. Pour cette catégorie-ci d'auteurs de fiction, les diables et les spectres, réserve thématique dans laquelle ils puisaient, rendaient licite de jouer avec les délires de l'imagination, de les évoquer à bon compte. Quant au public, il ne boudait nullement les romans noirs et autres histoires de fantômes. En somme, chassés quand ils étaient populaires, les spectres continuaient en revanche à hanter l'univers des fictions et à alimenter les conversations mondaines.

La campagne de rationalisation n'avait pas tué le goût du mystère : la littérature de l'époque porte la trace d'un "besoin croissant de réalisme"³⁵ et précisément les fantômes, étant "proches des hommes et de leurs problèmes", pouvaient paradoxalement répondre à ce besoin des lecteurs (à preuve les romans de Spiess ou Gleich, les contes de Musäus ou de B. Naubert³⁶). Quels qu'ils soient, ils racontent en effet tous leur biographie de sorte que "rétrospectivement du moins, tout est mis sous le signe de la morale"³⁷. En définitive, ces fantômes littérisés ne faisaient pas peur. Pour citer un auteur proche des Illuminés, nous renvoyons aux fictions écrites par l'actrice Sophie Albrecht (1757-1850), notamment à son roman sentimental *Das höfliche*

34 Nous renvoyons ici, outre aux travaux de Gonthier Louis FINK et Jean-Jacques POLLET, à la récente *Encyclopédie du fantastique*, éd. par Valérie TRITTER (coord.), Paris, Ellipses, 2010.

35 Gonthier Louis FINK, *Naissance et apogée du conte merveilleux en Allemagne 1740-1800*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 566.

36 *Ibid.*, p. 566-572.

37 *Ibid.*, p. 370.

*Gespenst*³⁸. Ce roman est caractéristique de cette littérature placée sous le signe de la raison : d'une part, une grande place est laissée à la psychologie et, d'autre part, le revenant, en l'occurrence la revenante, gagne en valeur symbolique. L'intrigue est simple : une jeune veuve inconsolable abandonne la ville pour se replier sur sa peine dans la solitude de la campagne. Au fil de ses promenades, elle croise régulièrement deux silhouettes mystérieuses dont elle apprendra, à grand mal et en lisant un manuscrit enfoui dans les archives d'un couvent, pourquoi elles reviennent hanter les lieux. La morale est victorieuse puisque c'est l'égoïsme de la défunte qui est à l'origine de sa punition ; rien d'étonnant à ce que ce soit une aristocrate, accompagnée de sa demoiselle de compagnie, car cette dimension sociologique du fantôme pouvait renforcer la portée de la morale. Quant à l'héroïne de S. Albrecht, la jeune veuve, elle ne découvre la biographie de la revenante que tardivement, une fois que sa propre solidité et son équilibre intérieurs sont rétablis de manière à ce que cette révélation la guérisse de sa mélancolie et lui rende le goût de vivre en société.

Dans ce roman, le surnaturel interfère avec l'évolution de l'héroïne. Il est à noter que les revenantes ne lui inspirent pas d'effroi, qu'elles lui paraissent tout juste austères, graves, peu loquaces. On remarque aussi que ce n'est pas l'héroïne qui doit expier une faute, qu'elle est une simple observatrice. Enfin, c'est elle qui assume l'enquête et en tire finalement le bénéfice psychologique. En d'autres termes, le motif du fantôme a eu un rôle thérapeutique et pédagogique : il a arraché l'héroïne à la tentation du solipsisme, l'a distraite, sans être pour autant la projection de ses fantasmes car rien n'était commun entre le passé de la coupable et la vie de l'héroïne. Le récit de Sophia Albrecht ne relève pas encore du fantastique. Certes, il y a déjà une irruption du surnaturel dans le réel, mais la visée en est édifiante, didactique, puisque, à la suite d'une mise en abyme, l'héroïne se guérit de sa misanthropie en dopant son imagination et en lisant l'histoire d'une autre, et le lecteur – ou plutôt la lectrice potentielle – pourrait à son tour en tirer une double leçon, à savoir la punition de la coquetterie égoïste et la légitimité de son propre penchant pour la lecture de récits merveilleux. La rencontre avec des revenantes pique la curiosité mais, comme il est d'emblée prévisible que leur identité sera celle de fantômes, rien ne suscitera de bouleversement, l'interprétation ne restera pas en suspens, ce qui constitue une différence qualitative entre le merveilleux et le fantastique³⁹.

Autre genre très répandu, la satire pouvait elle aussi apporter un éclairage complémentaire. Outre le rejet de la superstition et le mépris pour les contes de fées et les romans d'épouvante, la critique religieuse et sociologique pouvait y être plus percutante. C'est pourquoi ce recours au genre de la satire

38 S. A. [Sophie ALBRECHT], "Das höfliche Gespenst", in : *Legenden, erstes Bandgen*, Altona und Leipzig, Bechtold [1797]. C'est chez le couple Albrecht que Schiller, leur ami commun, a achevé la rédaction de *Don Carlos*.

39 Cf. les travaux d'Evelyne JACQUIN sur les poétiques du merveilleux ainsi que sa synthèse "Merveilleux et fantastique allemands" dans *Encyclopédie du fantastique*, p. 599-606.

pouvait éventuellement être une tactique pour passer à une attaque plus sévère et audacieuse bien que menée sur un mode enjoué.

C'est l'impression qui se dégage des onze numéros d'un écrit qui se présente sous la forme d'un périodique intitulé *Das Gespenst oder der Fanatismus*⁴⁰. Il fut édité par Johannes Adam Braun, écrivain érudit, lecteur notamment de Newton, Algarotti, Helvétius, Maupertuis, qu'il se plaît à citer. Braun, persuadé que la vérité peut être connue par la raison, conteste en revanche vigoureusement la doctrine fidéiste de l'évêque Daniel-Pierre Huet. On possède au demeurant peu d'informations sur Braun⁴¹, si ce n'est qu'il déclare dans une note de bas de page être un ami et un admirateur du peintre graveur Abraham Wolfgang Kűfner, ce qui incite à dire qu'il devait alors résider non loin de Nuremberg puisque Kűfner représenta de nombreux paysages de cette région⁴². La revue satirique de Braun fut de courte durée et elle correspond surtout à un manifeste rationaliste. Les premiers numéros renferment des anecdotes mettant en scène, de façon fictive, des revenants qui s'avèrent être tour à tour un singe qui s'est échappé, une prétendue sorcière qui est en fait une jeune femme jalousée et tuée par sa mère, un amoureux qu'un père essaie d'éloigner de sa fille, bref des textes courts qui sembleraient à première vue ne guère tirer à conséquence. Cependant, au fil des pages, le texte tend à se transformer en véritable brûlot critique. Le ton en est d'ailleurs donné dès le premier numéro, Braun se félicitant que "le philosophe de Sans-Souci" ait banni très loin les *Kobolde* et autres fantômes et concédant que Swedenborg mériterait d'être connu en tant que scientifique ("*Ein Phantast in Religionssachen, hat sich aber verdient gemacht für die Naturkunde*"⁴³). Indépendamment de ces deux illustres personnages, tous les autres colporteurs de légendes seraient, selon lui, de purs escrocs contre lesquels la seule arme possible serait la satire, tout autre discours serait vain. Tel un Silène, il justifie son projet ;

Nichts deklamirt
Moralisirt,
Was helfen Sittenlehren ?
Schön sind sie zwar ;
Kaum sind sie gar,
So will man sie entehren.
Drum will ich hier

40 J. A. BRAUN, *Das Gespenst, oder der Fanatismus, eine periodische Schrift*, Frankfurt und Leipzig 1781.

41 Cf. Christoph BAUER, *Geschichte Schwabens bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*, München, Beck, 2001, p. 753 ss.

42 Cf. Georg Friedrich Casimir SCHAD, *Versuch einer Brandenburgischen Pinacothek [...]*, Nürnberg und Leipzig, Pech, 1792, p. 184. Kűfner (1760-1816) est un nom connu des juristes car il sera plus tard accusé, à tort estime-t-on aujourd'hui, d'avoir fabriqué un faux tableau de Dürer.

43 *Das Gespenst, oder der Fanatismus*, "Vorerinnerung".

Hübsch nach Gebühr
Partout satyrisieren. [...] ⁴⁴

Tandis que les crédules se tourmenteraient inutilement et sombreraient dans la mélancolie, le sage préférerait quant à lui rire des “élucubrations de ces fous” dont le penchant pour l’irrationnel serait “un spectre qui avance sur les échasses du fanatisme”. Et Braun d’énumérer en vrac huit “matériaux”, pour reprendre son terme, composant ce “fanatisme” : contes de fées ; manque d’intelligence et de jugement ; conscience de culpabilité et remords ; fragilité nerveuse ou déficiences physiques ; inventions et illusions ; rêves ; imagination exacerbée : escroquerie patentée. Les anecdotes qu’il relate ensuite en apportent la démonstration car il se propose d’œuvrer à réhabiliter “la vertu, la pureté des mœurs et de la religion”. Quant au terme “Fanatismus”, il nous semble l’interpréter au sens que Voltaire lui donnait dans son *Dictionnaire philosophique* : le fanatisme “est l’effet d’une fausse conscience qui asservit la religion aux caprices de l’imagination et aux dérèglements des passions. [...] Le fanatisme est à la superstition ce que le transport est à la fièvre, ce que la rage est à la colère. Celui qui a des extases, des visions, qui prend des songes pour des réalités, et ses imaginations pour des prophéties, est un fanatique novice qui donne de grandes espérances ; il pourra bientôt tuer pour l’amour de Dieu”⁴⁵. Braun, dans une approche radicale et séculière de ce terme, garde donc de cette définition : la perte du contrôle de la raison, la suprématie de l’imagination qui compenserait les carences de l’inspiration.

Ses premiers articles sont surtout didactiques, d’autant que chacun s’achève par une conclusion versifiée, mais les suivants deviennent de plus en plus abstraits voire codés. De longs dialogues fictifs font par exemple converser Socrate et le jeune Alcibiade, lequel finit par devenir si virulent contre tous “les dieux” que son maître doit le calmer ; le Socrate de Braun partage en effet la conception frédéricienne qu’une petite élite est éclairée tandis que la majorité des hommes restera ignare et incurable :

Der Weise muß und kann und will vergeben. Doch höre noch folgende
Lehrsätze. Laß dem unbändigen Volke seine Götter, sein Vorurteil, sein
Gespenst, und seinen Fanatismus, weil er ohnmöglich davon zu bekehren ist,
und stirb einst fürs Vaterland als Held und Weiser (p. 72).

La sagesse, au fil des numéros de ce périodique, se mue en une philosophie qui nous semble se rapprocher du matérialisme : le terme “Gespenst” se transforme peu à peu en un terme générique gagnant en valeur métaphorique et masquant un plaidoyer pour des orientations idéologiques matérialistes. C’est ainsi que Socrate incite Alcibiade à classer dans la catégorie des “fanatiques” les hommes esclaves de leurs préjugés, les

⁴⁴ *Das Gespenst*, Viertes Stück, p. 25.

⁴⁵ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique portatif*, 1764.

ignorants, les couards, les insensés, les martyres de l'imagination⁴⁶. Quant à l'auteur, il se résigne et donne raison au "poète" (à savoir Esope⁴⁷) qui écrit "*solamen miseris socios habuisse malorum*"⁴⁸ ; autrement dit : "la seule consolation est d'avoir des compagnons d'infortune". Mais il tire une ultime conclusion en affirmant qu'une harmonie et une paix universelles s'instaureront, que c'est sur terre que le paradis existera si la superstition en est extirpée :

Ich beschließe diese Schrift mit einem Wunsch und rufe aus: fort mit den Gespenstern, und dem Fanatismus, als dem Feind der Herzensruhe und Zufriedenheit (p. 85).

Les apories de la raison

Nous avons mentionné jusqu'ici trois manières caractéristiques de chasser les fantômes dans les années 1780 : la tactique des pédagogues qui, comme l'auteur de la *Legende*, occupaient un vaste terrain pour imposer leur conception de l'éducation ; celle des romanciers qui se fournissaient dans le stock des châteaux hantés et autres lieux enchantés ; celle enfin des esprits forts qui, comme Braun, entreprenaient un démontage idéologique plus irrévérencieux, s'adressaient à un public restreint, celui qui aurait assez de culture philosophique pour comprendre les allusions, et prenaient le risque de se prendre à leur propre jeu et de céder à l'euphorie des spéculations. Or, ces trois positions étaient loin de satisfaire tous les représentants de la *Spätaufklärung*. L'inquiétude se manifestait dans leurs propres rangs, que ce soit chez leurs avocats qui se placent sur la défensive ou chez les satiristes qui expriment leur scepticisme.

Parmi les satiristes viennois, on peut citer Johann Aloys Blumauer (1755-1798) dont l'argumentation est sans équivoque dans son poème "An den Teufel"⁴⁹. Son intention sociale et moralisatrice se situe dans la tradition de la satire josphiste et de sa critique de l'*hybris*⁵⁰. Partageant les revendications des Illuminés et donc sans nullement se livrer pour autant à une contre-offensive, Blumauer combat néanmoins toute autosatisfaction et exprime même le soupçon que ce serait par simple anticléricalisme que le Nord protestant ridiculiserait les croyances populaires survivant dans les régions

⁴⁶ *Das Gespenst, oder der Fanatismus*, p. 78-79.

⁴⁷ Ce dernier lui était peut-être connu par le truchement de l'*Ethique* de SPINOZA (*Geflügelte Worte. Der Citatenschatz des deutschen Volkes, gesammelt und erläutert von Georg Büchmann*, 19. Auflage, Berlin, Haude & Spener / F. Weidling, 1898, p. 333).

⁴⁸ *Das Gespenst, oder der Fanatismus*, p. 85.

⁴⁹ BLUMAUER, *Sämtliche Gedichte*, hrsg. von A. KIRSTENFEGGER, München, Fleischmann, 1827, t. 2, p. 49-52.

⁵⁰ Sur la démesure dénoncée par BLUMAUER, cf. Roger BAUER, *La réalité royaume de Dieu, études sur l'originalité du théâtre viennois dans la première moitié du XIX^e siècle*, Gembloux, Duculot, 1965, p. 302-305.

catholiques. Avertissant donc ses compatriotes josphistes, il les incite à revenir aux valeurs que, lui, juge essentielles, à savoir le progrès moral. Talentueux maître du burlesque et connu pour son *Eneide travesti*, Blumauer se réfère à la *Allgemeine Deutsche Bibliothek* – qu’il traite en parangon du rationalisme, ce qui est usuel à l’époque, bien que cela puisse ici résulter en outre d’un patriotisme antiprussien. Cependant il attaque surtout les Viennois qu’il accuse de se comporter en tartuffes car, se contentant de tenir des discours et de faire de la propagande, ils nieraient la puissance de Satan et, en réalité, de par leurs propres vices et leurs petits ou grands méfaits quotidiens, actualiseraient ici-bas ce qui faisait jadis partie des attributs sataniques. Selon Blumauer, la sécularisation de la thématique n’apporterait aucun bénéfice à la société et ne susciterait aucune amélioration dans les mœurs. Adressées au diable, les deux premières strophes feignent la commisération et désignent le responsable berlinois :

Man will dir, Armer, jetzt den Abschied geben,
Und läugnet deine Macht:
Man führt bei Tag ein teufelloses Leben,
Und scheut dich nur bei Nacht.

Dir geht's, wie einem König auf der Bühne,
Man spottet deiner keck,
Seit Jahren schon schreibt wider dich die kühne
Berliner Bibliothek.

Le combat anticlérical semblerait avoir été remporté mais la décadence des mœurs de la société viennoise éveille le scepticisme du rationaliste : même si naïveté, superstition, illusions auraient peut-être été dissipées, les racines humaines du mal n’auraient, elles, pas été extirpées. Les exorcismes de Gassner auraient par exemple beau avoir été disqualifiés par les autorités, la gangrène du vice et de la corruption subsisterait :

Du wagst dich zwar nicht mehr in Menschenleiber,
Seit Gaßner dir gedroht;
Allein du fährst doch stets in uns're Weiber,
Und quälest uns zu Tod.

La conclusion du poème “An den Teufel” incite à ne pas céder au triomphalisme sous le seul prétexte d’un recul de la croyance au diable et de la peur des fantômes ;

Und hebet alles dies nicht jeden Zweifel
An deines Reichs Gewalt;
So sieht man ja noch täglich viele Teufel
In menschlicher Gestalt.

Chez Blumauer, la satire a un goût amer car elle débouche sur le constat de l’échec de la raison puisque les prétendus philosophes se ridiculiseraient du fait de leur suffisance, de leur contentement de soi, de leur certitude

d'avoir éradiqué la croyance aux diables et aux spectres, alors que leur chasse aux fantômes et au fanatisme – au sens voltairien – n'aurait finalement pas apporté à l'humanité le progrès qu'on aurait pu en espérer.

Un autre indice de l'amertume croissante des adversaires de la superstition est la compilation de contre-exemples. On en trouve une illustration dans l'enquête obstinée de Samuel Christoph Wagener (1763-1845) : ce dernier, alors aumônier militaire prussien, publia six volumes, entre 1797 et 1802, sous le titre *Die Gespenster*. C'est une série d'histoires de fantômes résultant d'un ratissage et d'une propagande systématiques contre toute croyance aux fantômes. Cette pratique de la compilation mérite d'autant plus de retenir l'attention qu'elle va être reprise à l'époque romantique mais qu'elle sera alors soumise à une esthétisation. Chez Wagener, cette documentation est encore pensée dans le même esprit que les satires, contes ou romans rédigés dans un esprit militant rationaliste. Elle est pourtant tardive puisqu'elle paraît de 1797 à 1802, alors que les artistes romantiques poétisaient la pensée mystique. Ce retard pourrait s'expliquer par l'application de l'édit de censure de Wöllner, entre 1788 et 1797 : Wagener est sans doute parti en guerre contre le spiritisme et le rosicrucisme qui avaient été cautionnés sous Frédéric Guillaume II.

Le sous-titre de *Die Gespenster : Kurze Erzählungen aus dem Reiche der Wahrheit*⁵¹, suggérait qu'il s'agissait d'un assemblage collectif et annonçait que les affabulations étaient démasquées. Volubile⁵², ce pasteur qui accompagna les troupes prussiennes à l'époque des guerres révolutionnaires était déjà connu pour ses idées grâce à son *Patriotisches Archiv für Deutschland*, qu'il avait lancé afin d'utilement concilier, disait-il, la soif ambiante de lecture et le bien des Etats⁵³.

Les textes collectés provenant de toute l'Allemagne, chaque récit signale méticuleusement le lieu concerné, ce qui pouvait servir à bien mettre en évidence l'étendue du réseau des chasseurs de fantômes. Le programme de Wagener avait été présenté sous la forme d'un appel à contribution inséré dans la *Deutsche Monatsschrift* en 1797⁵⁴, le titre de l'article étant d'ailleurs susceptible d'induire en erreur : "Die Ahnung". Wagener y expose sa position de néologue : il nie le fait que l'être humain ait un penchant naturel à la superstition, affirme qu'au contraire chacun aimerait pouvoir tout expliquer et justifie ainsi son appel. Ce "call for papers" sera entendu puisque six volumes se succéderont et regrouperont les histoires de fantômes qui lui seront adressées. Infatigable, Wagener répète ses positions dans les introductions des

51 Berlin, Friedrich Maurer, 1797-1892.

52 Cf. Erich SCHNEIDER, "Samuel Christoph Wagener : ein preußischer Aufklärer im Zeitalter der Französischen Revolution", in : *Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte der Universität Tel Aviv*, Bd. 6 (1977), p. 81-130.

53 Cf. Alberto MARTINO, Marlies STÜTZEL-PRÜSENER, "Publikumsschichten, Lese-gesellschaften und Leihbibliotheken," in : Horst Albert GLASER (Hrsg.), *Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte*, Bd. 5, Hamburg, Rowohlt, 1987, p. 50 ss.

54 *Deutsche Monatsschrift*, 1797, 1.Bd., p. 199-217.

six volumes : dans la filiation de l'anthropologie des *Spätaufklärer*, il attribue à la peur des hommes face à l'inattendu ou l'inexpliqué, toutes civilisations confondues, l'invention de forces maléfiques qui viendraient de l'extérieur ; depuis le Moyen Âge, les autorités religieuses et politiques n'auraient cessé de récupérer ces croyances mensongères à leur profit, le clergé catholique ayant en particulier combattu l'hérésie en la qualifiant de croyances au diable. Selon Wagener, les penseurs du XVIII^e siècle, de Thomasius à Kant, y auraient mis un terme, tandis que le système des correspondances développé par Swedenborg ne lui inspire en revanche que des railleries⁵⁵. Wagener en reste à l'approche qui avait été celle du théologien de Iéna Justus Christian Hennings, qui demeure son modèle : c'est une approche empirique rationaliste adaptée de Locke et Wolff et compatible avec la foi⁵⁶. Ses positions ne sont donc pas inédites et elles prouvent que l'enseignement des néologues gardait encore une actualité au tournant du siècle.

Le support textuel que Wagener a utilisé et la longévité de son entreprise apparenteraient *Die Gespenster* à un périodique. Une telle collecte d'anecdotes adressées à un rédacteur qui se chargeait de les regrouper rappellerait aussi la technique narrative des cycles de nouvelles ou de contes : toutefois, chez Wagener, il n'y a pas d'histoire-cadre et pas de montage, les anecdotes se succédant les unes aux autres. Nous avons donc plutôt affaire à la constitution délibérée – au moyen de témoignages – d'une mémoire "culturelle", pour reprendre la terminologie de J. Assmann⁵⁷, la communication individuelle d'un scandale local juxtaposée à celle d'autres incidents similaires pouvant prendre une portée collective. Hypothèse qui peut être confirmée par d'autres recueils de Wagener, entre autres par son *Sprichwörter-Lexikon mit kurzen Erläuterungen, ein Hausbuch fürs gemeine Leben auch zum Gebrauch in Volksschulen*⁵⁸.

Cependant, même si le commentateur⁵⁹ de la *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek* en recommandait la lecture aux pères de famille "pour qu'ils guérissent enfants et domestiques de leur peur des fantômes", Wagener contribuait à pérenniser l'intérêt des lecteurs pour lesdits fantômes, et ce d'autant plus que son recueil paraissait dans la collection "Bibliothek von Romanen, für gebildete Leser" spécialisée dans les œuvres de fiction et les légendes. Au fond, le fait que le lieu concerné par le récit soit toujours indiqué pouvait non seulement prouver l'existence d'un réseau de militants rationalistes, de Vienne à Berlin, de la Souabe à la Silésie, ce que Wagener

55 Cf. *Neue Gespenster: kurze Erzählungen aus dem Reiche der Wahrheit*, t. 1, ici p. XXX- XXXV.

56 HENNIGS a publié plusieurs essais théologiques : *Von den Ahnungen und Visionen* (1777), *Anthropologische und pneumatologische Aphorismen* (1777), *Verjähnte Vorurtheile in verschiedenen Abhandlungen bestritten* (1778), *Von Geistern und Geistersehern* (1780), *Visionen neuerer und der neuesten Zeit* (1781), *Von den Träumern und Nachtwandlern* (1784).

57 Jan ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Beck, 2007.

58 Rééd. Hildesheim Zürich New York, Olms, 2005.

59 *Neue Allgemeine Bibliothek*, 1797, 34. Bd., 1. St., p. 118-122.

souhaitait, mais aussi inciter à reconstituer un patrimoine culturel à partir de ce genre de récits, ce qui risquait d'outrepasser les limites du projet voire de contrevenir à l'intention première de l'éditeur.

En outre, la pugnacité de cet auteur suggère son inquiétude et sa crispation. Le manichéisme avec lequel, encore au tournant du siècle, il présente les deux camps, était en train d'être remis en question par la jeune génération romantique. Or, Wagener établit deux longues listes de plus de cent noms chacune, ceux d'adversaires et ceux d'adeptes de la *Geisterseherei*, mais cette façon de procéder ne résolvait nullement le problème. D'un côté, les critères présidant à l'élaboration de ces deux listes diffèrent et ne permettent aucune comparaison. Dans la première liste⁶⁰, son énumération alphabétique de personnages s'étant illustrés pour leur lutte contre la superstition comporte presque exclusivement des intellectuels du XVIII^e siècle dont les noms ne surprennent pas, philosophes (Wolff, Kant), théologiens (Bayle, Jordan, Semler), juristes (Cocceji, Einzing), éditeurs (Nicolai, Palm) ; il associe Moritz et Pockels à cette liste, accréditant donc une explication psychosomatique et un lien entre crédulité et hypochondrie. Il opère aussi sans distinction géographique ou confessionnelle et inclut plusieurs représentants de l'Aufklärung catholique (il cite Blumauer ainsi que les adversaires bavares de Gassner comme Sterzinger). Inversement, sa seconde énumération⁶¹, celle de ceux qu'il dénomme ironiquement "Geisterkenner", est plus éclectique car tous les siècles sont représentés depuis l'Antiquité, et surtout le XVII^e siècle ; on y relève notamment le *Volksbuch* de Faust, la référence à Friedrich Schotus et à l'histoire ancienne du Famulus Wagner. De plus, la thématique de l'auteur contesté est cette fois sommairement résumée, de sorte que cette seconde liste hétérogène recense des théologiens connus pour leurs textes sur la sorcellerie (Prätorius), pour leurs polémiques personnalisées (Schwarz contre Hennings), des alchimistes, des mystiques (Agricola, Böhme, Oetinger), des romanciers (Spiess), dont Wagener estime qu'ils ne pourraient être lus qu'au premier degré.

D'un autre côté, ces deux listes contradictoires restaient avant tout au service de la religion telle que Wagener la concevait. Dans la première liste, le fait par exemple qu'il cite Wolff et ses disciples implique que Wagener continuait à souligner que les miracles pouvaient être soumis à diverses interprétations sans être pour autant contestés. De surcroît, l'absence des noms de Lavater, Eckartshausen, Swedenborg dans la seconde liste, alors que Wagener les critique souvent dans ses avant-propos, semble être une façon de signaler que, pour lui, le débat que leur succès suscitait en cette fin de XVIII^e siècle se situait à un autre niveau, celui de savoir si l'Aufklärung aurait finalement échoué. La question qui le tourmente est :

60 *Der neuen Gespenster erster Theil*, p. XXXXI-XXXIII, pages reproduites à la fin de cet article, cf. illustration 1.

61 *Ibid.*, p. XXXXII-XXXVIX, pages reproduites plus loin, cf. illustration 2.

Aber woher komme denn in unsern aufgeklärten Tagen auf einmal so ein Schwarm Geistergeschichten, Geisterseher, Geisterromane und mehrere dergleichen abscheuliche Teufeleien?

Or Wagener ne trouve pas de réponse nouvelle : il se contente de recopier le point de vue social, matériel et économique d'un commentateur qui, dans la *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek*⁶², affirmait que le succès rencontré par Eckartshausen viendrait du fait que, lassés de leur bien-être matériel, certains auraient besoin de se chercher de nouvelles stimulations intellectuelles. Ces excentricités d'un type nouveau, ce délire de l'imagination, seraient une caractéristique de l'esprit moderne du temps, un assemblage de métaphores bibliques enrichies grâce à la vive imagination d'Eckartshausen. Wagener s'abrite ainsi derrière l'herméneutique biblique pour contester, par le truchement de la thématique des diables et des spectres, des spéculations philosophiques modernes affirmant l'unité de l'univers et les correspondances.

En définitive, les militants se trouvaient à court d'arguments. Ceux qui, à l'instar de Strobl, avaient estimé prioritaire de concentrer leurs tactiques en faveur de l'éducation des milieux paysans, censés être ceux qui conservaient les anciennes superstitions, étaient pris en défaut. Une telle priorité avait été mise à mal par l'intérêt du roi Frédéric Guillaume III pour le rosicrucisme, par le renouveau esthétique de la fin des années 1790, par les déconvenues politiques face à la Terreur. En revanche, les objectifs des Illuminés perduraient chez ceux qui, sans aller jusqu'à forcément se rallier à une philosophie matérialiste, resserraient du moins les liens sociaux, entre ecclésiastiques, publicistes, médecins, juristes, et qui prenaient la défense des patriotes souhaitant s'immiscer dans la gestion de l'administration, de l'éducation et de la religion.

Changement herméneutique

Dénoncer des contre-vérités, aborder la question de l'authenticité, canaliser la lecture dans une intention patriotique, importer la culture de la raison dans les milieux ruraux tout en veillant à ne pas fragiliser les croyances religieuses et le respect de la Bible, avaient été des objectifs des *Spätaufklärer*. La satire à la manière de Braun ou Blumauer ne permettait pas de dépasser le stade du mécontentement et du scepticisme. Les fictions romanesques, qui répondaient à un besoin de merveilleux, confinaient les spectres dans des univers coupés du réel et les réduisaient à des motifs redondants⁶³. Essayer inlassablement d'empêcher les fantômes de revenir, en collectant des preuves d'escroqueries, n'avait nullement amoindri l'intérêt pour l'occultisme, pour les forces cachées de la nature et pour le penchant à la

62 T. 3, p. 38.

63 Cf. SCHENDA, *Volk ohne Buch*, p. 402 ss.

mélancolie. C'est alors la littérature qui, par l'introduction méthodique du fantastique, va apporter un changement herméneutique⁶⁴ : une continuité anthropologique va être aménagée entre les couches populaires, les païens et les temps modernes, héritiers de la culture des prédécesseurs. La génération des premiers romantiques a ainsi trouvé des moyens inédits de concilier culture populaire et savante, et ce en se servant de la transmission de légendes locales pour explorer de nouveaux horizons esthétiques. Et ce ne sont donc plus les mêmes fantômes qui reviennent en force dans les écrits des romantiques.

Le jeune Ludwig Tieck (1773-1853) a conféré ses lettres de noblesse à ce genre fantastique⁶⁵ en privilégiant l'irruption de l'irréel dans le quotidien, de l'irrationnel dans le banal. L'attrance des héros de ses premiers contes pour les mystères de la nature inquiète, perturbe, interroge, parce que l'identité de ces personnages reste complexe, opaque même : ces visionnaires sont-ils des rêveurs qui ont perdu la raison, des fous qui n'ont plus ni le sens des conventions sociales ni le respect de la vie, ou bien sont-ils au contraire des êtres d'exception dont la sensibilité exacerbée saurait découvrir les potentialités et la poésie cachées dans les profondeurs de la nature ?

De ses premiers contes, *Der getreue Eckart und der Tannenhäuser* est celui qui met en scène le plus explicitement le motif des diables et spectres⁶⁶. Dans la première partie du conte, centrée sur le valeureux Eckart et inspirée d'un récit de Wickram de 1538, ce motif se présente encore sous un aspect familier et rassurant pour un public accoutumé au merveilleux. Eckart, réputé pour sa vaillance et précepteur des fils du duc de Bourgogne, réussit à arracher ces derniers à leur fascination pour un ménestrel dont les chants exercent une attrance irrésistible. Ce mystérieux ménestrel passe pour être un "envoyé de Satan". De plus, pour que les fils du duc rebrousse chemin, Eckart doit batailler avec "les démons" qu'il met en déroute. Le ménestrel semble être une réincarnation du *Rattenfänger* de Hameln et les diables qui attirent les jeunes crédules semblent relever du folklore médiéval et populaire.

Tieck y ajoute cependant d'autres références, qui sont savantes et peut-être schillériennes⁶⁷ : le royaume des démons, la montagne vers laquelle le ménestrel attire, serait le lieu où les dieux de l'Antiquité, chassés par le christianisme, se seraient exilés, en l'occurrence les monts de Venus où le paganisme et la sensualité seraient préservés. De plus, le chant du ménestrel,

64 Cf. Jean-Jacques POLLET, *Introduction à la nouvelle fantastique allemande*, Paris, Colin, 1997.

65 Cf. *Encyclopédie du fantastique*, en particulier : Dominique IEHL, "Tieck", p. 952-955.

66 Une bibliographie des nombreuses études parues en Allemagne sur ce conte est commentée dans : Christian BEGEMANN, "Eros und Gewissen. Literarische Psychologie in Ludwig Tiecks Erzählung *Der getreue Eckart und der Tannenhäuser*", in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* n° 15, 2 (1990), p. 89-145.

67 Il pourrait avoir consulté le *Gründliches mythologisches Lexikon* de Benjamin HEDERICH ou du moins le poème de SCHILLER "Die Götter Griechenlands" (1788). Sur les sources savantes de Schiller, cf. aussi Rüdiger SAFRANSKI, *Friedrich Schiller oder Die Erfindung des deutschen Idealismus*, München, Wien, Hanser, 2004, p. 285-288.

qui est l'un des intermèdes lyriques insérés dans cette première partie, consiste en vers énigmatiques qui foisonnent d'analogies, de correspondances, d'hypallages ; il exalte le rêve, invite à traverser les forêts, remonter les cours d'eau, revenir aux sources jaillissantes et découvrir les plaisirs d'un "paradis terrestre" où les sons et les couleurs se répondent, si bien que l'univers ressemblerait à une grande fleur. Autrement dit, ces vers transposent la théosophie de Jakob Böhme qui enseignait que tous les êtres seraient immortels et n'en auraient pas encore forcément conscience.

Au demeurant, ce télescopage de repères populaires et savants ne perturbe pas les normes sociales et morales dans la mesure où cette première partie du conte s'achève par l'évocation d'un Eckart qui reste conforme à sa réputation : il entre dans la légende en tant que gardien du bien et de l'ordre puisqu'il veille à l'entrée du Venusberg pour mettre en garde les jeunes gens. En somme, l'imagination reste encore sous contrôle : il y a l'époque, celle du haut Moyen Âge, qui cadre et structure la fiction ; il y a le château ducal, qui rappelle les règles de la hiérarchie et du pouvoir, et la culpabilité des hommes qui les transgressent ; l'issue est apaisante et prometteuse de rédemption grâce à ce chevalier Eckart qui triomphe des maléfices des démons. Bien que le paradis soit perdu, c'est donc la morale qui l'emporte. En revanche, la technique narrative soulève déjà quelques interrogations dans la mesure où la fluidité de la prose qui se transforme en intermèdes lyriques ne peut ni faire oublier des ruptures et des manques de logique du récit, ni justifier le passage épisodique et récurrent des envoyés de Satan. Ce sont là des subtilités formelles et des jeux littéraires qui prendront, on le sait, une place de plus en plus grande dans l'écriture romantique.

La deuxième partie renoue, quant à elle, avec l'ancienne ballade du chevalier Tannhäuser, que Tieck semble avoir recopiée à partir d'une version de 1515 : Tannhäuser, fils d'un haut dignitaire, très beau et jouissant de l'affection générale, disparaît dans le Venusberg et, des années plus tard, réapparaît alors qu'il effectue un pèlerinage à Rome ; le pape Urbain IV sera réticent à accorder son absolution. Cette légende a été retravaillée en profondeur par Tieck, qui y greffe la hantise de la folie, préoccupation cruciale dans ses œuvres de jeunesse⁶⁸. Or la place qu'il attribue ici au diable représente un apport intéressant dans le traitement romantique de ce motif.

En effet, Tannhäuser, amoureux de la même jeune fille que son ami, ayant tué son rival ou croyant avoir commis ce crime, s'était enfui dans la montagne et aurait imploré le secours du diable pour mettre fin à ses tourments intérieurs, ce dernier l'aurait alors conduit aux monts de Venus. C'est dans les termes suivants que Tannhäuser rapporte à son ami de jeunesse, Friedrich von Wolfsburg, comment il a invoqué le diable :

68 Robert MINDER et Gonthier Louis FINK ont reconstitué la portée psychologique des premiers contes romantiques de Tieck. Cf. Robert MINDER, *Un poète romantique allemand : Ludwig Tieck*, Paris, Les Belles Lettres, 1936 ; G.L. FINK, "Le conte fantastique de Tieck", in : *Recherches Germaniques*, n° 4, 1974, p. 71-94.

So mochte ein Jahr verfließen sein, als meine Angst bis zur Verzweiflung stieg ; es drängte mich weiter, weiter hinein in eine unbekannte Ferne, ich hätte mich von den hohen Bergen hinab in den Glanz der Wiesenfarben, in das kühle Gebrause der Ströme stürzen mögen, um den glühenden Durst der Seele, die Unersättlichkeit zu löschen; ich sehnte mich nach der Vernichtung und wieder wie goldne Morgenwolken schwebten Hoffnung und Lebenslust vor mir hin und lockten mich nach. Da kam ich auf den Gedanken, daß die Hölle nach mir lüstern sei, und mir so Schmerzen wie Freuden entgegensende, um mich zu verderben, daß ein tückischer Geist alle meine Seelenkräfte nach der dunkeln Behausung richte und mich hinunterzügle. Da gab ich mich gefangen, um der Qualen, der wechselnden Entzückungen los zu werden. In der dunkelsten Nacht bestieg ich einen hohen Berg und rief mit allen Herzenskräften den Feind Gottes und der Menschen zu mir, so daß ich fühlte, er würde mir gehorchen müssen. Meine Worte zogen ihn herbei, et stand plötzlich neben mir und ich empfand kein Grauen. Da ging im Gespräch mit ihm der Glaube an jenen wunderbaren Berg von neuem in mir auf, und er lehrte mich ein Lied, das mich von selbst in die rechte Straße dahin führen würde. Er verschwand, und ich war zum erstenmal, seit ich lebte, mit mir allein, denn nun verstand ich meine abirrenden Gedanken, die aus dem Mittelpunkte herausstrebten, um eine neue Welt zu finden. Ich machte mich auf den Weg, und das Lied, das ich mit lauter Stimme sang, führte mich über wunderbare Einöden fort, und alles übrige in mir und außer mir hatte ich vergessen.⁶⁹

Le *Weltschmerz*, l'oscillation entre des sentiments contrastés, l'instabilité inhérente à l'incohérence des êtres, ne s'apaiserait que dans la fusion avec les forces telluriques : emprunter le chemin du diable permettrait de maîtriser l'aléatoire – à condition de renoncer à toute sociabilité et de céder à la misanthropie.

Ici, le passage lyrique n'est plus reproduit, le chant mystique est devenu un objet de narration, son contenu n'est même pas répété. La philosophie inspirée de Jakob Böhme a été en revanche intériorisée, le héros se l'appropriant et la transposant dans son aspiration à fusionner avec les éléments. Le processus d'une initiation à un mystère (en l'occurrence le "chemin") est conservé, et ce au profit d'un but ultime : la perception de l'unité universelle et la fusion totale de l'individu avec la nature, qu'il nomme "sa patrie". Cette poétisation change l'essence du diable par rapport aux récits que nous pouvions lire chez des *Aufklärer* : il reste certes "l'ennemi de Dieu et des hommes" mais il n'inspire plus aucune frayeur, il ne réveille plus les angoisses ancestrales ; au contraire, il initie au grand mystère de la face nocturne de la nature, préservée au cœur du monde minéral, en écho à la philosophie romantique émergente ; la musique entendue est dorénavant celle des origines du monde, cachée dans les galeries souterraines et les grottes. La moralisation conventionnelle est de ce fait inversée : la responsabilité individuelle est la seule qui compte, le fait que l'individu se détermine librement, au lieu de céder à une tentation venue de l'extérieur, comme cela avait été le cas selon l'interprétation chrétienne traditionnelle qui prévalait

69 TIECK, *Der getreue Eckart und der Tannenhäuser. In zwei Abschnitten* [1799], in : *Die Märchen aus dem Phantastus*, München, Winkler, 1964, p. 54 ss.

encore dans la première partie du conte. Dans cette seconde partie, les repères populaires tout comme les paradigmes savants se brouillent et s'entremêlent, les démons qui avaient été vaincus par Eckart ne sont plus combattus, et Tannenhäuser, inaccessible au discours de la raison, rapporte que, arrivé devant la grotte, il est passé outre les avertissements du gardien Eckart. La narration moderne a ainsi épuré le motif du diable, l'a intériorisé, ne conservant de sa gangue populaire que son rôle funeste et morbide.

Le démonisme va alors totalement envahir le récit, Tannenhäuser interprétant tout ce qui lui advient comme étant placé sous le signe des puissances infernales qu'il a assimilées. Ainsi, quand Friedrich veut détromper son ami puisque, lui, son ancien rival, est bien en vie, Tannenhäuser se croit-il mystifié par l'enfer qui lui ferait à nouveau connaître les tourments du déchirement intérieur. Déformant la réalité qu'il prend pour de la fiction, il amplifie son sentiment de culpabilité :

“Ich weiß recht gut wie es ist”, rief der Tannenhäuser aus, “jetzt bin ich getäuscht und wahnsinnig, die Hölle will mir dies Blendwerk vorgaukeln, damit ich nicht nach Rom gehen und meiner Sünden ledig werden soll”⁷⁰

Aménageant une ultime gradation de cette démonisation, Tieck ajoute une péripétie : de retour de Rome, Tannenhäuser, dont on pourrait avoir l'impression qu'il ressemble à un fantôme tant ses traits sont pâles et émaciés, embrasse son ami Friedrich, tue l'ancienne bien-aimée Emma, et repart dans le royaume de perdition présidée par Vénus. Or cet ami qu'il a embrassé est contaminé et à son tour attiré par l'irrationnel :

Nun konnte Friedrich sich nicht besinnen, als es ihn wie ein Entsetzen befiel; er konnte nicht ruhn, er rannte ins Freie. Man wollte ihn zurückhalten, aber er erzählte, wie ihm der Pilgrim einen Kuß auf die Lippen gegeben habe, und wie dieser Kuß ihn brenne, bis er jenen wiedergefunden. So rannte er in unbegreifliche Eile fort, den wunderlichen Berg und den Tannenhäuser zu suchen, und man sah ihn seitdem nicht mehr.

Perdant leur essence humaine, les deux personnages disparaissent à tout jamais, se fondant dans un univers où ils n'existent qu'en vertu du souvenir effrayant que l'on gardera d'eux. Le spectre n'est plus le revenant dont les rationalistes démontraient qu'il ne saurait être un objet d'observation, il est celui qui s'engluie dans sa propre imagination solipsistique, traversant une crise identitaire qui peut menacer tout un chacun. La frontière entre le fou, le fantôme, le vampire, devient fluctuante.

A la fin de cette deuxième partie, en contrepoint de la première, toutes les certitudes s'effondrent : ni le chant, ni le pardon, ni l'amitié ne laissent entrevoir un espoir de rédemption. La croyance aux diables et spectres est ici l'expression de l'angoisse existentielle, d'une mélancolie morbide, du chaos

⁷⁰ *Ibid.*, p. 57.

intérieur des individus sensibles, elle devient un des modes de représentation du tragique de l'existence.

Tieck recoupe la croyance médiévale au diable avec le combat des rationalistes contre les formes de superstition. D'un côté, diable et spectres gardent leur ancienne connotation maléfique, leur lien au crime, au blasphème à l'interdit, à la transgression des valeurs et des limites. Les spécificités traditionnelles de cette figure négative, alter ego du protagoniste, facilitent précisément l'intrusion du surnaturel. Mais comme l'image d'un diable fascinant et introduisant dans l'univers du péché subsiste uniquement dans l'imagination enfiévrée de Tannhäuser, qu'elle résulte de son exaltation, le lecteur rationaliste pourra mettre en doute une telle interprétation du diable. Pour autant, ce dernier n'est plus ni une abstraction ni une allégorie, la littérature romantique le présente comme une modalité de l'existence, illustrant la quête d'un bien-être absolu et d'un retour aux origines, au prix d'un égocentrisme démesuré et criminel.

A l'époque de la *Spätaufklärung*, c'est la croyance dont diables et spectres sont susceptibles d'être l'objet qui déclencha le plus souvent critiques, indignation, mépris, moqueries d'ordre intellectuel et éthique. La sécularisation dans la manière de traiter la question par les *Spätaufklärer* avait malgré tout des limites car, même si le salut n'était plus en jeu, les connotations religieuses restaient actuelles. L'attribution – commode et réductrice – de ladite croyance aux mentalités “populaires”, se rapportant essentiellement à des milieux ruraux jugés incultes et influençables, orientait les réflexions. Mais le motif des diables et spectres retrouve vitalité et force d'attraction à la fin des années 1790, cette fois sans rapport avec l'appartenance à un milieu donné car il est dorénavant relié à la fragilité et à l'hypersensibilité malade de certains individus ; avec le changement générationnel, la question se pose désormais en termes d'esthétique et d'existence. Répondant alors à la perplexité de certains lecteurs qui, dans les années 1800, ne parvenaient toujours pas à trancher entre l'héritage de l'*Aufklärung* et les visions romantiques, ce fut la solution de l'éclectisme qui assura en 1811 – au demeurant au grand dam des chefs de file du romantisme – le succès des cinq volumes d'une anthologie au titre programmatique : *Das Gespensterbuch*⁷¹, due au prolixe Friedrich August Schulze (1770-1849), alias Friedrich Laun, et au juriste August Apel (1771-1816).

71 Leipzig, Göschen, 1819-1813, 4 vol. Cf. Christina GALLO, “Gerade wenn es mit den Gespenstern aus ist, geht das rechte Zeitalter für ihre Geschichte an” : Untersuchungen zum *Gespensterbuch* (1810-1812) von Friedrich Laun und August Apel, Taunusstein, Driesen, 2009.

Illustration 1 (S.C. Wagener, *Die Gespenster*, t. 1, p. XXXXI-XXXIII)

Da es hier zu viel Raum erfordern würde, alle diejenigen Männer, welche dem Irrthume im Gebiete des Geisterwesens auf die eine oder die andere Art vorzüglich entgegengewirkt haben, umständlich zu erwähnen: so sey es mir wenigstens erlaubt, die vorzüglichsten in alphabetischer Ordnung namhaft zu machen, indem ich zugleich in Betreff ihrer Gespensterschriften auf die Literaturbeiträge verweise, welche dem folgenden Theile beigelegt werden sollen:

Abel — Ackermann — Adam —
St. Albin — Amavero — St. André —
Anton Peter — St. Aubin — d'An-
tun — Bahrenstein — Bako — Bayle
— Becher — Becker — Bierling —
Blockberger — Blumauer — Bräuer

XXXII

Brillon — Brinkmann — Brühler
— Brunemann — Brunow — Clä-
den — Cocceji — St. Croix — Crus-
sius — Daillon — Dellosa — Ebers-
hard — Eck — v. Einzig — Fischer
— Franciscus de Cordua — Franz
de Paula — Fröblich — Fuglin — Ge-
dicke und Dießer — Gödelmann —
Göge — Götze — Gähner — v. Haen-
— Halle — Harper — Haubert —
Helmuth — Henning — Mark. Herz
— H. G. Holmann — Hufeland —
Hutchinson — Jordan — Kaut —
Kühn — Krügermann — Kerchenmer
— Maffei — Maimon — Mallebranche
— Martius — Manchart — Mauris-
tius — Meier — Meinder — Mez-
ger — Michaelis — Moldenstrom —
Moris — Muratori — Raube —
Fr. Nicolai — Palm — Pessel —
Pockels — Pölig — Poppe — Raus-
cher — Reinhard — Röslein — Schleg-
— Schmerfahl — Schmidt — Schott
Schüge — Schwaben — Schwager —

XXXIII

Schwenken — Scot — Seifert —
Semler — Spee — Sprenger —
Sterzinger — Strube — Tetten —
Thomasius — Thummin — Voigt
— Wagstaff — Wallroth — Walter
— Webster — Wegner, genannt Thars-
ander — Wedel — Weier — Weland
Wiegand — Wilhelm von Cleve —
Wolf — Zeibig — Zeidler.

Ungeachtet so vieler wohlverdienten Kinder des Lichts, fehlte es indessen doch auch keineswegs und zu keiner Zeit an Verfinsternern und leidenschaftlichen Freunden und Beförderern des Geisterwahnens. So haben wir z. B. dem theuern Philipp Theophrast, genannt Paracelsus, seit 1614 unter andern das sonst wie gefamte Wünschelstübchen, den Astrak Geistes Unsinn u. zu verbancken, und Man- che von denen, welche sich diesem Geisterpa- trone blind in die Arme warfen; erführen, auf Kosten ihrer Börse, daß Wünsche nicht reich- licher, sondern — arm machen! —

Und wer kennt nicht die kopfverdrehenden Schwärmereien, und den Unsinn, Chavicolis

Illustration 2 (S. C. Wagner, *Die Gespenster*, t. 1, p. XXXXVII-XXXVIX)

XXXVII

Zeit kennen zu lernen Gelegenheit hat. Das Ganze besteht aus metaphorischen Nebelaussdrücken, denen eine zu lebhaft Phantasie einen Körper geliehen — ein Kleid umgehängt, und die sie dadurch in wirkliche Wesen umgewandelt hat. Den Kitt machen einige Grundsätze der neueren Philosophie von dem Zusammenhange aller Dinge und Zustände aus. Man entdeckt bald, daß man bei weitem keine Offenbarung nöthig hat, um dergleichen Geburten der schöpferischen Phantasie zu Markte zu bringen, und daß Alles sehr leicht und natürlich aus der vor dem Zügel der Vernunft losgerissenen Einbildungskraft abzuleiten sey.

Um nicht zu weitläufig zu werden, erwähne ich nur noch der vorzüglichsten Geisterkennner mit ihren auf einseitig angelegten Grillen, Schwärmereien und Thorheiten. Dahin gehören: Albans magischer Urstoff — Agricola's Berggeister — Bartholomäus Franciskaner-Almanach — Däper's Weltgeist — Daxer's Unsterblichkeitsbeweis mittelst der Gespenster — Beaumont's Zauberhandel — Berend's dreifache Welt

XXXVIII

— Bernhard's Ahnungskabinet — Bodin's wüthige Teufel — Bohem's Astralgeist — Bost's Teufelsbeischlaf — Bräuer's Wassernixe — Brun's Geisterbeschwörung — Boulanger's Lorberzweigzaubertrick — Cardan's schulgerechtes Traumsystem — Cäsars Heldenbiographien — Cicero's und Clodius Daus familiaris — Desbonds Schwärmereien im Gebiete des Uebernatürlichen — Discour's Heldenbeweis — Dorschens Fressucht der Teufel — Eraßti's sonnenklare Teufelsbündnisse — Feiler's mordbrennendes Gespenst — Gahnner's Teufelskourbde — Goldschmid's höllischer Morpheus — Hagemeisters Westelindischlogik — Helmont's Dämonengeist — Hocher's Teufelskunde — Hofmann's Luftgeister — Jaquer's Hymnengeist — Kampfs todtverkündigende Ahnungen — Klein's Gewäch von Helden — Kornreuther's unglaublichen Unsinne — Kötter's verurtheiltes Gespenst — Kühn's Gabilone — Loper's Gespensterbeweis durch Zoroaster — März thätige

Geister

XXXIX

Hezerai — Melissant's wüthendes Heer — Meng's Geisterstab — Morini's Sternentrübe — Nagels weiße Frau — Nde's Engelträumerei — Oswald's Teufelsillusionen — Oettinger's Feuerinktur des menschlichen Geistes — Pershen's unerwiesene Genien — Posner's Illusionen — Pratorius Geisternationen — Pselus metallschmelzende Hüllenglut — Reichenberg's Weltfeste — Reichker's Astralgeister — Rosentoth's dreimal aufgelegter Wahn — Rüdiger's a priori erwiesener Satan — Samsons Heldenpredigten — Schleiß Hahngesicht — Schwarz contra Heming — Schwinke's Topographie der Hölle — Sieckel's Ammenmärchen — Spießer's und seiner Gefährten Geisterfakerei im Romanengewande — Steuer's teufelsaustreibendes Weihwasser — Thaler mann's Schatzgräbergespenst — Thyräus Gefeuergeister — Vautin's Spursteinmärchen — Villars Elementargeister — Weigel's Umgang mit Geistern — Willen's Wünschelrute — Zobel's Teufelswirkung im Rilde.

Wagner's Erzähl. v. 24.

b